

קובץ

הערות וביאורים

בלקו"ש, בנגלה, ובחסידות

עקב

כ' מנחם-אב

גליון מא (סא)

יצא לאור ע"י

תלמידי בית המדרש דמוסד חינוך אחלי תורה

417 טראי עוועניו • ברוקלין, ניו יארק

שלשים שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א

שנת חמשת אלפים שבע מאות וארבעים לבריאה

בס"ד. עש"ק פ' עקב כ' מנחם אב ה'תש"מ.

מ פ ת ח

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

הנחת תפלין של יד לפני ש"ר וחליצתן ש"ר לפני ש"י . ג
חיוב קרבן חטאת בזה"ז ד
עסק בתורת הבית ד
בנין ביהמ"ק בידי אדם ובידי שמים ה
"בן חמש למקרא" זמן התחלת לימוד "עברי" ו

נ ג ל ה

כל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן ח
ב' הערות בס' ערוך השלחן י
בענין לבוד יא
לקיחת ד' מינים יא
סגן ומשוח מלחמה יא
חיוב מיתה בידי שמים יא
אסור לאדם לקדש את בתו כשהיא קטנה יא
שליח לדבר עבירה במעילה יג

ש ו נ ו ת

מאמרי אדה"ז - תקס"ז (ו) יז
מאמרי אדה"ז - תקס"ו-ז יח
מסע יאלטע יח
מענה כ"ק אד"ש על קובץ הערות וביאורים גליון מ (ס):

נת' ות"ח.

ודבר בעתו-

בסמיכות לר"ח דמזלו ארי' בו יבוא ארי' זה הקב"ה
דכתיב ב' ארי' שאג מי לא יירא ויבנה אריאל בונה
ירושלים הוי' נדחי ישראל יכנס (ילקוט ירמ' בראשו
ותחילתו).

אזכיר עה"צ.

ל ק ו ט י ש י ח ו ת

א. בלקו"ש פ' ואתחנן בסעי' ח' מבאר דהמכילתא סבר דסדר הנחת תפלין, תחילה ש"י ואח"כ של ראש הוא דין ב"מצוות תפלין" גופא, ולכן לומד דין זה מפסוק הראשון דפ' בא וכו' עיי"ש, והנה בריש סעי' ב' הקשה דלפי המכילתא מנלך דכשהוא חולץ, חולץ ש"ר תחילה, דדילמא הוא דין רק בהנחת תפלין וכהקושיא בגמ' עיי"ש. ולא הפסתי התירוץ לבסוף על קושיא זו, דאיך לומר כמ"ש אח"כ בסעי' ב' דהמכילתא איירי בנוגע לה"חפצא", דהרי כתב שם אח"כ דלא משמע כן כיון דהמכילתא אומר הלשון "תן את של ראש בראש" ולא תהי וכו', וא"כ אפי' לפי מ"ש בסוף דהוא דין במצוות תפלין, מ"מ דילמא זהו רק מצוה בנוגע להנחה, אבל לא בנוגע לסדר חליצתה? והרי בקרא זה דפ' בא לא כתוב "והיו" שנוכל לדרוש כל זמן שבין עיניך יהיו שנים, ומשמע גם דמפסוק זה גופא דבפ' בא, לומד ג"כ הך דין דכשהוא חולץ חולץ של ראש תחילה וכו' כמ"ש במכילתא? ויל"ע.

והנה בנוגע לשיטת הגמ' במנחות, לכאור' הי' אפ"ל לפי השיחה דלא למד זה מהפסוק דפ' בא, דהרי מבואר דהגמ' סב"ל דהנחת ש"י לפני ש"ר הוא רק מצד "כ"ז שבין עיניך יהיו שנים" (לא כהספרי ולא כהמכילתא) ונפק"מ ג"כ להלכה בנוגע לבת אחת כמבואר בסעי' ה', לכן הוא צריך ללמוד זה דוקא מהפסוק דפ' ואתחנן דשם כתוב "והיו לטוטפות", שאפשר לדרוש דרשה זו.

גם יש לעיין בהסברות שבדבר דלפי הגמ' נוגע רק הענין דכ"ז שבין עיניך יהיו שנים, שהוא שלימות בתפלין של ראש, ולפי הספרי ניתוסף בדיעבד אם הנית תחילה ש"ר ואח"כ ש"י צריך לחלוץ ולהניחן עוה"פ, כי סדר הנחתן נמשך גם אח"כ (כמבואר בסעי' ז') ולהמכילתא הרי זה דין במצוות תפלין גופא, דלכאור' באיזה טעם תלוי פלוגתהם?

ועיי' בס' יסודי ישרון ח"א ע' פד שמביא מרבנו בחיי בס' כד הקמח אות תפלין הטעם שמניחין של יד קודם לשל ראש מפני ששל יד נקראת אות ושל ראש זכרון, והאות קודם לזכרון, שאם אין אות אין זכרון, ואח"כ מביא מהגאון בעל שו"מ ז"ל עוד טעם, שמניחין השל יד על יד כהה תחילה, להורות לאדם שידו יד כהה להושיע לעצמו, ורק ע"י השל ראש שמודה על השגחת הוי' כדכתיב וראו כל עמי הארץ וכו' יושע, ומהאי טעמא נחשב לזכות גדול לישראל במלחמת מדין שלא הקדימו אחד מהם תפלין של ראש לתפלין של יד (ירושלמי חגיגה פ"ב, ומדרש שה"ש פ"ד,

ב), שמתחילה ראו את עצמם רפא אוניס, ואז חסד ה' הושיעם עיי"ש.

והנה לפי הטעם שמביא מרבנו בחיי, לכאן משמע דאינו נוגע הקדמה דשל יד, אלא דכ"ז שבין עיניך יהיו שתיים, היינו דבשעה שיהי' לזכרון יהי' שם ג"כ האות, דלולי האות חסר בזכרון כנ"ל, וזהו ע"ד שיטת הגמ' הנ"ל, אבל לפי הטעם שמביא מהשו"מ, הנה לפי"ז נוגע הקדמת של יד דוקא, דבתחילה מורה שידו יד כהה להושיע א"ע, ורק אח"כ מניח תפלין ש"ר, ואכתי יל"ע בזה, ועוד חזון למועד.

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- ר"מ בישיבה -

ב. בלקו"ש פ' מסעי ש.ז. סעי' ה' הערה 51 כשמביא הענין דר' ישמעאל שכ' על פנקסו כו' "ובכל אופן צ"ע דלא אשתמיט שום תנא וכו' לכתוב כן" ולא הבנתי וכי זהו דבר הפשוט שהי' אצל חכמים חטא בשוגג ובפרט שחטאת הוא על דבר שזדונו כרת.

ובכללות הענין המבואר בסעי' ה' לא הבנתי שמבאר בתחלת הסעי' שבזמן הזה שלא שיין להביא קרבן נעשה שלימות הכפרה גם בלא קרבן, ועפי"ז מביא בהערה 50 והערה 51 שגם כשיבנה ביהמ"ק א"צ להביא קרבן עיי"ש, ובסוף הסעי' כשמביא ענין גירות שגם שם בזה"ז נעשה שלימות הגירות גם בלא קרבן "און דאט וואס כשיבנה ביהמ"ק יביא קרבן רירת עס ניט אן דעס גמר ושלמות פון זיין גירות בזמן הזה" ולא הבנתי מה החילוק בין גירות לחטא בשוגג, שהרי גם בחטא בשוגג יכולים לומר ככה שהגם שבזה"ז נעשה שלימות הכפרה גם בלא קרבן ואעפי"כ כשיבנה ביהמ"ק צריך להביא קרבן, ולא יהי' קושיא מר' ישמעאל שהקשה בהערה 51.

* * *

ג. בסעי' ו' מקשה על פי' התוי"ט שבלימוד תורת הבית יש תועלת עכשיו שנדע איך לבנותו לעתיד ואף שאינו בדומה בכל הפרטים אבל יש תועלת באלו הפרטים שהוא בדומה, ומקשה עליו שאינו מובן כ"כ מהו ההכרח לידע מתחילה מאחר שבלא"ה יצטרכו לזה ש"יגלה הקב"ה עינינו" עיי"ש באריכות ומסיים שעפ"י המבוא' לעיל מובן "וויבאל אז די מצוה פון ועשו לי מקדש איז א שטענדיקע י"ל אז ס'איז אלעמאל פאראן די מצוה פון עסק איך בנין המקדש ד.ה. די מצוה באשטייט ניט נאר אין דעם עצם לימוד און ידיעה אין תורת הבית נאר אויך אין טאן כל התלוי בישראל אז ס'זאל זיין גרייט און מ'זאל קענען

בויען תיכף".

ולכאור' הרי עיקר התידוש בהפירוש שבהשיחה על פיל' התוי"ט - שהלימוד הוא לא רק בשביל לידע אין לבנות לעתיד אלא גם שיש מצוה בזה בעצם הלימוד עכשיו מפני שיש מצוה לעסוק בבנין הבית והמו שמבא' בהשיחה בארוכה.

וא"כ היל' לכאור' צ"ל בהיפך שהמצוה היא לא רק לעשות כל התלוי שנהי' מוכן לבנותו תיכף אלא שהמצוה היא גם בעצם הלימוד.

והנרא' שהרי בזה רוצה לבאר דברי הרמב"ם שהביא בתחילת הסעי' "והתועלת שיש בענין ההוא כי כשיבנה ב"ב יש לשמור ולעשות התבנית ההוא" והיינו שכוונת הלימוד שנדע אין לבנות אלא שמוסיף שבזה גופא מקיים עכשיו המצוה של עסק בבנין הבית, שבזה מסיר הקושיא שעל התוי"ט שמאחר שבלא"ה יגלה הקב"ה עינינו" מהו ההכרח בהלימוד עכשיו.

ועפ"ז יש לומר שבסעי' זה מחדש על המבו' לעיל כי בתחילה מבאר שהלימוד עכשיו הוא רק מצד העוסק בתורת כו' והיינו עצם הלימוד, ולא מצד לידע אין לבנותו, וכמ"ש בסעי' ג' "איז אבער אויף זיי חל דער חיוב ומצוה צו מתעסק זיין "בקרייתת" וואס דורך דעם "כאלו אתם בונים אותו", וכך בסעי' ד' עיי"ש.

והיינו שזה שנחשב "כאלו אתם בונים" הוא מצד עצם הלימוד ולא מצד ההכנה להבני', וכך קיום מצות "ועשו לי מקדש" הוא ע"י עצם הלימוד מצד כל העוסק וכו', וכאן מחדש (מיוסד על הרמב"ם הנ"ל) שקיום המצוה (עכשיו) דועשו לי מקדש הוא ע"י הלימוד בה' בית הבחירה שע"ז נהי' מוכן לבנותו ועי"ז הוא כאלו אתם בונים.

ואפשר שזה הביאור קאי גם על התוי"ט והיינו שגם בדברי התוי"ט יכולים לבאר כן מאחר שהוא רק מביא דברי הרמב"ם במה שאומר שיש תועלת בהלימוד והוא מבאר מהי התועלת, אבל זה גופא מה שצריכים לידע זה עכשיו הוא מפני שזוהי המצוה עכשיו, אבל ממה שמביא בהערה 61 דברי התוי"ט ומסיים "וצ"ע" משמע קצת שהביאור בהשיחה הוא לא כהתוי"ט.

* * *

ד. בסעי' ז' מתווך בין הדיעה שהמקדש יגלה ויבא משמים, ובין הדיעה שהבנין יהי' בידי אדם, שאלו הענינים המבוארים במס' מדות יבנו בידי אדם ואלו הענינים שאינם מפורשים יגלו מהשמים, עיי"ש.

ועפ"י ז' לא הבנתי שהרי א"כ יכולים לפרש כד' התוי"ט הנ"ל שהלימוד הוא בשביל לידע איך לבנותו ואף שאין מפורש אבל אלו הפרטים שאנו צריכים לבנות, ה"ה מפורשים (ואף שהתוי"ט בעצמו אינו מפרש כן אבל עכ"פ יכולים לפרש ע"ד פירושו) וא"כ מאין ההכרח להביאור שמבאר בסעי' ו' יז'הו מצד המצוה דבנין המקדש עכשיו, ואף שי"ל שבסעי' ז' הוא ביאור שני אבל מהלשון משמע שהולך בסגנון אחד.

הרב פנחס קארף
- משפיע בישיבה -

ה. בלקו"ש תצא ח"ט (ע' 135) הערה 8 איתא על "בן חמש (למקרא)" - "אבות פ"ה מכ"ה. וראה רשימת אאמו"ר בספר "לקוטי לוי יצחק - הערות לספר התניא" ע' 107.) בענין בן ה' למקרא [וה' שנים הוא לנגד ה' גבורות. ודע שה"פ שנ"ה הוא מספר כל הכ"ב אותיות עם אותיות מנצפ"ך הכפולים. כי האותיות שרשן ה' מוצאות הפה שהם בחי' ה' גבורות כידוע, ולכן מן ה' שנים למקרא, כדי שידע מתחלה כל הכ"ב אותיות.]. וע"פ המבואר שם יתוסף ביאור בל' אדה"ז (הל' ת"ת בתחלתו "שאז מלמדו לקרות תושב"כ מעט מעט" - משמע שע"ע: א) קריאה לא ידע כלל. (ב) יודע כל המוכרח לדעת לפנ"ז. עכ"ל.

והנה הכוונה ב"יתוסף ביאור בל' אדה"ז" י"ל (שהרי לכאור' כבר מפורש כן שם באדה"ז: "וקודם לכן בשנה הרביעית (רש"י אבות פ"ה) מלמדו אותיות התורה כדי שירגיל עצמו לקרות בתורה בשנה חמישית") בפשטות, דבאדה"ז מבואר רק, דמה שמלמדים בגיל 3-4 אותיות התורה היינו רק "אמצעי" "כדי שירגיל עצמו לקרות בתורה בשנה חמישית", ובלקוטי לוי יצחק מבואר שאותיות התורה בלבד שייכים בעצם לגיל ההוא מחמת "שה"פ שנ"ה הוא מספר כל הכ"ב אותיות עם אותיות מנצפ"ך הכפולים" וכו'. ודו"ק.

ברם צל"ע, דבלקוטי לוי יצחק משמע שנקט שהך "בן חמש למקרא" הכוונה לה' שנים מלאות דהיינו משנה השישית, שהרי כותב ה"ה פעמים שנ"ה". - ואולם בהל' ת"ת שם נקט אדה"ז "בן (אבות פ"ה) חמש שנים דהיינו בשנה חמישית שאז מלמדו לקרות תורה שבכתב מעט מעט" - ולפי"ז, דאדה"ז נקט ש"עברי" לומדים כבר בגיל 4, איך כתב "כ"ק אד"ש" שע"פ המבואר שם יתוסף ביאור בל' אדה"ז", והרי לפי דעת הלקוטי לוי יצחק "עברי" לומדים רק בגיל 5 בלבד, וצ"ע, ואולי הכוונה הוא רק להפרט הזה למה אותיות בלבד מלמדים לפנ"ז, אבל ז"א, כיון שלפי הביאור שם "שה"פ שנ"ה הן א' כספר כל הכ"ב אותיות כו", "עברי" הי' צריכים ללמוד רק בגיל 5 ולא בגיל 4 וצ"ע.

ואולם איך שלא יהי' מבואר מכ"ז בהדיא שלפני גיל 4 לומדים רק אותיות (א-ב) התורה בלבד, ותרגילי קריאה (עברי) מתחילים רק בגיל 4 - לדעת אדה"ז כנ"ל.

וממ"ש בלקו"ש כאן, מפורש בהדיא דמ"ש אדה"ז "לקרות תושב"כ מעט מעט, איך הכוונה ללימוד עם פירוש בהבנה והשגה, אלא שהכוונה לתרגילי "קריאה" - "עברי" בלבד, כמו שאנו נוהגים היום לעשות תרגילי "עברי" בסידור תהלים וכיו"ב ("כי לא היו הנקודות והטעמים כתובים בימיהם אלא כס"ת שלנו" וגם י"ל עדמ"ש בלקו"ש ב' ע' 476 בענין לימוד א-ב משער התניא דוקא), ולא כנו שטעו בזה מנהלי הת"ת דפה שהכוונה ב"לקרות" הוא לימוד עם פירוש בהבנה והשגה, שהרי בלקו"ש מפורש בכוונה אדה"ז ההיפך ממש!

והגע בעצמך, שאם עד גיל 4 "קריאה לא יודע כלל", אלא לומדים רק "אותיות" בלבד, איך פתאום מתחילים ללמוד חומש עם פירוש בהבנה והשגה? והרי טרם יודע אפילו "עברי"! אלא פשוט כנ"ל ש"לקרות" הכוונה לתרגילי "עברי" בלבד.

ועייג"כ שיחת ש"פ ויקרא חש"מ סכ"ז שמחלק לב' תקופות א) גיל 3-5 שהוא בבחי' מעמד ומצב העולם שלפני מ"ת, ב) מגיל 5 ואילך "וואס בא אים איז שוין דא דער חיוב פון לימוד התורה בהבנה והשגה, איז מערער פארבונדן מיט מ"ת .. "משא"כ א קטן וואס איז אינגער פאר ה' שנים וואס בא אים איז ניט שייך לימוד התורה בהבנה והשגה - איז פארשטיינדיק אז ער איז מערער בדומה צו דעם מעמד ומצב פאר מ"ת .. וואס אויך בא א בן ג' איז דא אן ענין פון חינוך און לימוד התורה" כו"ל "עכ"ל - הרי מפורש שבגיל 4-5 בעצם לא שייכים ללימוד חומש עם פירוש בהבנה והשגה, ו' בן חמש למקרא" - לדעת אדה"ז הכוונה היא ל"קריאה" - תרגילי "עברי" בלבד.

וראה ספר התולדות אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע ח"א (עמ' 6): "אבי חינוך אותי בימי ילדותי בסיפורים מחומש, נביאים וסיפורי "עין יעקב" .. כך הי' חינוכי בימי ילדותי בשנת תרמ"ד עד שהכניסוני ללמוד אצל מלמדי הראשון, ר' יקותיאל מלמד דרדקי, שנוסף על לימוד "עברי" הי' מספר לתלמידים סיפורים מתנ"ך בהטעמת ביאורים יפים .. ר' יקותיאל המלמד - איש זקן ובא בטנים, כבן שבעים ויותר, אבל מומחה לרדת אל תוך ארחות חיייהם של השב"ר בני ארבע וחמש למשון את לבנם אליו לאהבה אותו ואת הלימודים שהוא לומד אותם .. הזרע שזרע רבי יקותיאל המלמד בלבי בשנות הילדות, הצליח ב"ה במאד, וכל סיפור מסיפורי החסידים היתה לו אצלי חשיבות מיוחדת, ובכח

דמיוני החזק, עורר בי כל סיפור, תמונה חי' של המחזה, כאלו רואה אני את פני גיבורי הסיפורים" עכ"ל עש"ה.

הרי מפורש שכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע למד בגיל 4 (ויתכן שגם בגיל 5) רק "עברי" בלבד, שאם הי' גם לומד אז חומש עם פירוש בהבנה והשגה, לא הי' כותב רַק "שנוסף על לימוד "עברי" הי' מספר לתלמידיו סיפורים מתנ"ך, אלא שבהחלט הי' אומר שמלבד הסיפורים שהי' מספרים מתנ"ך, גם למדו בחומש עם פירוש, - ומדלא כתב כן, מפורש, שלמד אלא רַק "קריאה" בלבד, - ואם כ"ק נ"ע לא למד בגיל 4 חומש עם פירוש בהבנה והשגה, כש"כ וק"ו שאנחנו לא צריכים לדרוש מבנינו שכן ילמדו דוקא בגיל 4 חומש בהבנה והשגה עם פירוש, שזה בעצם דרישה מוגזמת שמעל לכוחותיהם (ע"ד שכ" בה" ת"ת שם "וכשיהי' בן שש או בן שבע שלימות הכל לפי בוריו וכוחו מוליכן אצל מלמד" כו' - וי"ל ש"בוריו" הכוונה על הכשרונות והתפיסה וכו', אבל זה עדיין לא מספיק, אלא צריך להיות גם "כוחו", מבחי' פיזית, ומבחי' כוח הריכוז והאחריות לשתף פעולה בכתה עם המלמד, וכפי שרואים במוחש, שזה הלוי בגיל, שכל שהילד צעיר יותר, האחריות והריכוז שלו חלש יותר, ואם רוצים דוקא בכל אופן ללמדו, זה לא יתכן מבלי להפעיל עליו לחץ כבד, אלא כמו שמדגיש כ"ק אד"ש בדברי אדה"ז שבגיל 4 "מלמדו לקרות עברי" תושב"כ מעט מעט", מבלי להפעיל על הילד שום לחץ ורוגז שמעל לכוחותיו, וכש"כ שהאותיות מלמדים בגיל 3 מעט מעט (וצע"ק בלקו"ש ח"ז ע' 240).

הרב ישכר דוד קלוויזנר

נחלת הר חב"ד

נ ג ל ה

1. בגמ' פסחים ז' ע"ב: אמר ר"י אמר שמואל כל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן ורש"י ד"ה עובר שם מפרש עובר מלשון קודם כמו ויעבר את הכושי קדמו במיתת אבשלום עכ"ל, וכך הוא ברמ"א או"ח סי' כח ס"ז. המ"א שם סק"ב מפרש עובר סמוך לעשייתן והאשל אברהם שם מפרש שהמ"א מפרש סמוך על הדין ולא על המלה. (לכאורה הוא רוצה לומר שאין כוונת המ"א שהמלה עובר פירושו סמוך רק שהדין הוא שצ"ל עובר לעשייתן.) ותוס' ד"ה עובר (סוכה לט, א) כל שעה שאין המצוה מזומנת בידו לעשות לא מסתבר כלל לברך עליו. וזהו ע"ד פירוש של ר' שמואל מעלקא טויבש אבד"ק יאסי הנדפס בסוף מס' סוכה בנוגע ללולב שלא מסתבר כלל לברך כשהוא מונח בכלי שאין ראי' רק אינו מסתבר והוא סברא חיצונית ולכן נשאר בצ"ע, י"אין זה ראי' חזקה.

בלבושי ירד שם באו"ת סכ"ה על הכ"א הנ"ל פירש
 דלשון עובר כולל נמי לשון סמוך, אבל אינו מפרש איך
 הלשון כולל סמוך?

בירושלמי פ"ט ה"ג (ברכות) יש מחלוקת בין ר"י
 ורב הונא, ר"י סובר עובר לעשייתן ורב הונא בשעת
 עשייתן, וסברת רב הונא היא דשמא לא יזדמן לו לעייתה
 (פני משה). והגמ' מוסיף שם שרב הונא סבר כשמואל דאמר
 ר"י ב' ר' בין בשם שמואל שהוא בשעת עשייתן חוץ מהקיעה
 טבילה וי"א קידושין בבעילה, וא"כ יש סתירה בדברי
 שמואל בין הבבלי (בגמ' שלנו) ר"י אמר שמואל עובר
 לעשייתן ובירושלמי ר"י ב"ר ר' בין בשם שמואל בשעת
 עשייתן?

בנוגע להחקיעה הפני משה סבר מפני שא"א לברך
 בשעת המצוה מברכים לאחר זה אבל הספר חרדים סבר שברכים
 קודם הברכה וא"כ לכאורה צריך לומר לפי ספר חרדים שרב
 הונא מודה בזה לר"י?

הר"ן על פסחים מביא הרמב"ן? בנוגע לי"א חוץ
 בקידושין בבעילה לפי שאין ראוי לברך על המצוה אלא
כשהיא מזומנת לפניו (סברת רב הונא) וזה א"א כמו
 שמסביר שם ומ"מ שמעינן מינה דבקדושי כסף ושטר עובר
לעשייתן צריך לברך ברכת אירוסין ע"כ, וקשה איך לומר
 מסברת רב הונא שהוא סבר בשעת עשייתה שצ"ל עובר לעשייתה
 ולכן היפה עינים על פסחים שם ד"ה בי רב מסביר שהרמב"ן
 סבר דשמואל סבר שעובר לעשייתן ומ"ש בשעת עשייתן פי'
סמוך לעשייתן ולכן יכול ללמוד מקידושין בבעילה לפי
 ר' הונא לברכת אירוסין.

מכל זה יכולים להכביר החילוק בין הבבלי וירושלמי
 שלהבבלי נוגע רק שלא יברך אחר המצוה וכן הוא ברמ"א
 ולכן מביא הפסוק ויעבר את הכושי שהוא קודם והיוצא
 מן הכלל הוא רק טבילה שברכתו הוא אחר הטבילה.

ובירושלמי זהו ג"כ סברת ר"י בנוגע לעובר לעשייתה
 אבל רב הונא סבר שצ"ל בשעת עשייתן ואם זה א"א כמו
 הקיעה וקידושין בבעילה עכ"פ צריך להיות סמוך, וא"כ
 שמואל מסבר בירושלמי שצ"ל בשעת עשייתו יכול ג"ג עובר
 לעשייתן, בבלי שעכ"פ סבר שאין הברכה אחר המצוה, וא"כ
 אין צ"ל שבנוגע לתקיעה שמודה רב הונא לר"י שחולקים
 עוד אם צ"ל בסמוך או לאו דוקא.

וראי' לזה שבבבלי הלשון עובר לעשייתן כולל ג"כ
 בשעת עשייתן הוא מהתוס' בסוכה הנ"ל בנוגע לסברא של
 עובר לעשייתן מביא כל שעה שאין המצוה מזומנת בידו
 לעשות לא מסתבר כלל לברך עליו וזה סברת רב הונא בשעת
 עשייתן אלא בבלי אין חילוק ביניהם.

וראי' שהפסוק ויעבר את הכושי הוא לאו דוקא סמוך הוא מהמשך הפסוקים בשמואל ב, יח שהצופה שעמד על גג השער ראה רק איש רץ לבדו רק אחר שהגיד הבשורה למלך ראה הכושי רץ וא"כ הי' שטח ביניהם שלא ראה אותם בבת אחת ממקום גבוה כ"כ.

והנה בגמ' פסחים שם מביא עוד שני פסוקים ואחד הוא והוא עבר לפניו שהוא בבראשית לג, ג ורש"י בחומש מסביר שעבר כדי להלחם עם עשיו ולכן מסברא הי' סמוך למשפחתו שע"י כך יכול להגן עליהם וכן מהמשך הפסוקים שעשיו שאל מי אלה לך שהי' בקירוב מקום שיכול לראותם.

ואפשר שלפסוק זה נתכוון המ"א בלשון עובר שהוא ג"כ סמוך וגם לשיטת רב הונא ושמואל בירושלמי שבכלל בשעת עשייתן הוא ג"כ סמוך, ולכן כמו שכתב הלבוש' שרד שם א"ש המשך לשון המחבר לפיכך צריך לברך על התפלה של יד אחר הנחה קודם קשירתם שקשירתם זו היא עשייתן ומובן שאין מברכים קודם הנחה שצ"ל סמוך להמצוה.

הרב כתריאל ב. קסטל
ברוקלין נ.י.

ז. עי' בערוך השלחן או"ח סי' קפ"ב סעי' ו' שכתב וז"ל: ופלא שהרי"ף לא הזכיר כלל דין פגום לא בפ"ח דברכות לענין כוס של ברכה ולא בפרק ערבי פסחים לענין קידוש והבדלה וצ"ע עכ"ל. ואשתמיט מיני' הרי"ף בפסחים קו (דכ"ב רע"ב דפוס ווילנא) שהביא דין דייץ פגום, והביאו בב"י סי' רע"א (ד"ה ומקדש), ועי' רמב"ן על הרי"ף רפ"ח דברכות.

ב) עי' בערוך השלחן (או"ח סי' רצ"א סעי' כ"א) שכתב: איתא במגילה (דט"ז ע"ב) עשרת בני המן ועשרת צריך לאמרם בנשימה אחת מ"ט כולהו בהדי הדדי נפקי נשמתייהו. כלומר אע"ג דתלאום זה אחר זה מ"מ עפ"י השגחה נפחה רוחם כולם ברגע אחד על דרך יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללו עכ"ל, ואין צריך למה שכתב כי אין כאן קושיא כלל, כי עשרת בני המן קודם נהרגו ואח"כ נתלו על העץ וכמ"ש רש"י באסתר (ט, יג) וכ"כ תוס' יומא (לא, א ד"ה אמה) ותגיגה (יא, א ד"ה ברום) וממילא לק"מ.

הרב ירחמיאל וויינבלום
ברוקלין נ.י.

8. ברמב"ם הל' בית הבחירה (פ"א הל' י"ג) כתב המשנה למלך בשם הרא"ש (בפ"ו) בזבחים, דרשינן כזבח אדמה יזיהא מחובר באדמה שלא יבננו לא ע"ג כפיין ולא ע"ג מחילות, ואם היל' חלל טפח תחתיו חשיב כמילתא אחרייתא ולא כמחובר ופסול עכ"ל, וקשה לי למה לא נימא לבוד עד ג"ס כבכל הש"ס שחשבינן כל פחות מג' לבוד כאיילו אין כאן חלל כלל? ואענג מאד לשמוע תירוץ על קושיא זו.

הרב גבריאל עלענבערג
קווינס נויארק

ח. במנחות לו, א נפ"ל דשל יד קודם לשל ראש משום שנאמר "וקשרתם לאות על ירך" ואח"כ "והיו לטוטפות בין עיניך" וצ"ע בד' מינים נמי נימא דלוקח מתחילה האחרוג ואח"כ הלזלב וכו' כיון שכן הוא הסדר בהפסוק.

הרב משה ראלניק
ברוקלין נ. י.

ט. בחעניית ל, ב מבואר שבט"ו באב שזיאלות בנות ישראל בגדים כדי שלא לבייש מי שאין לה. ובת מלך שואלת מבת כהן גדול, וכך בת כהן גדול מבת סגן ובת סגן מבת משוח מלחמה וכו' עיי"ש. וצ"ע דמכאן משמע שסגן חשוב טפי ממשוח מלחמה, ובהוריות יג, א מבואר להיפוך המשוח מלחמה קודם לסגן?

אחד מתלמידי הישיבה

י. ביי"ס מצינו משניות שנפרטו כל העונשים הלוקים (פ"ג דמכות), הנסקלין הנשרפין הנהרגין והנחנקין (סנהדרין) והמחוייבים כרת (ריש כריתות) ולא נשנה בשום מקום במשנה המחוייבים מיתה בידי שמים?

הנ"ל

יא. בקובץ הערות וביאורים גליון לב (נב) הקשה הרב פ. קארף על המהרי"ט (שעל הרי"ף בקידושין מא ע"ב) וז"ל בד"ה אסור לאדם לקדש את בתו כשהיא קטנה מביא המהרי"ט את קושית התוס' והר"ן מטב למיתב טן דו ותירוצם לחלק בין גדולה לקטנה שבקטנה מאחר שמתקדשת ע"י אבי' אם היתה גדולה שמא לא היתה מתרצית, ומקשה ע"ז מדף מה דאומר שם אפי' למ"ד חיישינן שמא נתרצה האב שמא נתרצה הבן לא אמרינן ופירש"י דאב בקידושי בתו בכל דהו ניחא לי' דטב למיתב טן דו הרי רואים דגם בקטנה שייך לומר כן, והקשה דלכאוף אין קושייהו מובנת כי הרי בדף מה דאמרים שמא נתרצה האב וע"ז בודאי

שייך לומר שמאחר שטב למיתב טן דו ולכן יש סברא שהאב מתרצה בכל דהו אבל אעפ"כ יכול להיות ג"כ דלא תתרצה ולכן אסור לקדש את בתו כשהיא קטנה, עכ"ל.

ולהעיר שלפי האבני מילואים בסי' ל"ז ס"ק י"ד וס"ק ט"ו אין כל מקום לקושייתו דשם מבאר בין לשיטת רש"י ובין לשיטת התוס', דמה דאמרינן שאב מתרצה בכל דהו הוא רק כשניחא לבת ולכן היות ולבת ניחא אז גם לאב ניחא, כלומר אם לא קושיית המהרי"ט הי' אפשר לפרש בדוחק דהא דאמרינן בגמ' חיישינן שמא נתרצה האב מדובר על נערה ששם שייך לומר טב למיתב טן דו (וזהו הכוונה ברש"י) אבל לא מדובר בקטנה.

אמנם להמהרי"ט הי' קשה כי סתם הלשון שמא נתרצה האב משמע בטניהם כי כמו לעיל בגמ' בשמא נתרצה קאב משמע בין בקטנה ובין בנערה עד"ז הוא כאן שאל"כ היו צריכים לפרט ולחלק, ואם מדובר בקטנה קשה שהרי שם מדובר לא שהאב עשה הקידושין כ"א שהבת עתה הקידושין שאז זה מעשה בת וע"ז מפרש האב"מ שהיות וזה מעשה בת אמרינן שכל מה שלאב ניחא הוא כי לבת ניחא ואם לבת אין זה ניחא אז גם לאב אין זה ניחא.

ורש"י התקשה איזה ניחא יש לבת ועוד בקטנה שע"ז יאמרו שנתרצה האב היות וניחא לבת וע"ז הסביר רש"י שמה שלבת ניחא כי טב למיתב טן דו והרי כנ"ל מדובר גם בקטנה ולכן היות ולבת ניחא אז גם לאב ניחא וא"כ רואים מפורש שבקטנה ישנה הסברא טב למיתב טן דו, וא"כ הנ"ל הקשה שפיר.

ומה שהנ"ל רוצה להדגיש שזה רק שמא נתרצה האב גם לא קשה, שהרי הריטב"א בריש פ"ב דקידושין מסביר שמה שאומרים שבקטנה לא שייך לומר טב למיתב טן דו אין הפי' שזה לא בטוח אם לקטנה ניחא או לא ניחא (כלומר הריטב"א בא לשלול פי' התוס' בריש פ"ב דקידושין בד"ה אסור לאדם ששם מפרש שבקטנה לא אומרים טב למיתב וכו' כי יתכן שתתרצה לכשתגדיל ויתכן שלא תתרצה) אלא שזה בטוח בלי ספק שאם הוא מגונה אז הקטנה עכשיו מתחיל השנאה ואם השנאה כבר מתחיל אז אפי' לכשתגדיל לא ירד השנאה מחמת טב למיתב וכו' היות והשנאה כבר התחיל ורק בגדולה שאצלה שייך טב למיתב וכו' אז אפי' שהוא מגונה אין שנאה.

ואם נאמר שמדובר בקטנה א"כ יתכן שיהא שנאה ואז אם לבת לא ניחא אז גם לאב לא ניחא (ויש רק מציאות מיוחדת שלאב זה ניחא אפי' שלבת לא ניחא בזמן שזה כעיה האב וכו', עיי"ש באב"מ בארוכה ואכמ"ל), והסבר

זה גם מבאר קושיית האב"מ מה שהקשה על העצמות יוסף שמתרץ על המהרש"א תירוץ שאינו מחוור ולפי הנ"ל זה מחוור שפיר, והנ"ל גם מבאר שפיר ביאור הכס"מ על הרמב"ם בשיטה הנ"ל, ויש להאריך בכל הנ"ל.

ואגב דאיתנן להכי יש להעיר מה שאמר לי הרר"י שיחי' כן שישנם הטועים בפירוש הדבר של טב למיתב טן דו שמבארים שכל אשה ודאי שרוצה באיש ואינה בוררתו וכו', שאם לפי פירוש זה אמאי אנו מוצאים הרבה נשים שאינם רוצים בבעל וגם רואים במוחש שהיות והאשה רואה שהבעל הוא מגונה אין היא רוצה בו, אלא הכוונה דודאי זה יתכן שאשה אינה מסכימה כ"ז שלא תראה את הבעל אבל מ"מ אם אומרים לאשה שיש בעל פלוני שרוצה להינשא והיא עדיין לא ראתה אותו ואעפ"כ היא מסכימה להינשא אליו אעפ"י שלא ראתהו אז אומרים שאשה זו בטח יש אצלה הענין של טב למיתב וכו', שאפ"י אם הוא מגונה היא חסכים להינשא שהרי לכן הסכימה להינשא אליו אעפ"י שלא תראהו, אבל סתם אשה ודאי שלא יהא אצלה הסברא של טב למיתב וכו', ע"כ.

* * *

יב. בגליון הנ"ל (לב (נב)) רוצה הת' נ. גלאנץ לחרץ קושיא הידועה על שיטת הסמ"ע בענין אין שליח לדבר עבירה, אין יפרש הסמ"ע קושיית הגמ' שהקשתה איך אמרינן במעילה דיש שליח לדבר עבירה, הרי לפי הסמ"ע בכל התורה בזמן שהמשלח הוא שוגג יש שלד"ע והרי מעילה הוא רק בשוגג, וא"כ גם כשאין הריבוי של מעילה הייתי אומר במעילה שיש שלד"ע, ומה שהתוס' מבארים לא אתי שפיר לשיטת הסמ"ע, והת' הנ"ל רוצה לבאר וז"ל: הסמ"ע לפי שיטתו דהסברא דדברי הרב וכו' הוא ביאור על המשלח למה הוא פטור, דא"א לפרש הגמ' כתוס' וכו', וצריך לפרש שהמשלח הוא מזיד ולכן מקשה הגמ' שאם המשלח ידע שזהו עבירה הרי יכול לומר סברתו שהשליח לא ישמע לו ולמה אומרים דהמשלח חייב הרי אשלד"ע וע"ז תירצה הגמ' שבמעילה יש שלד"ע אעפ"י שהמשלח מזיד, ע"כ תוכן דבריו.

תירוץ זה אינו נכון כלל (לא רק שזה דחוק, כמו שהמערכת כתבה, אלא בכלל לא נכון) וכי יתכן דבר כזה שהמשלח יהא מזיד ואעפ"י כ' יהא עליו חיוב של מעילה שזה רק בשוגג אפי' שיש שלד"ע במעילה מ"מ לא מצאנו בשום מקום שאם משלח הוא מזיד (או אחר מזיד) יהא על המזיד חיוב של מעילה שזה רק בשוגג (שהרי לא מדברים כאן לשיטת ר"מ) (ובפרט לפי המהרש"א בדף נ"ג שמעל זה לשון שוגג שלכן גם לר"מ יש שוגג שמועל שזה בזכילה עיי"ש. וא"כ אפי' שכאן זה כר"מ הוא רק באופן דשוגג) לקמן בדף נ"ג - נ"ד שבמזיד יש מעילה כ"א להשיטה שרק

בשוגג יש מעילה שלכן הקשה תוס' וכו' (ובפרט שהמשך הדין נזכר בעה"ב וכו' חנוני וכו', לא מעל משמע שמדובר אליבא דר' יהודא)).

והנה המערכת שם רוצה לבאר שיטת הסמ"ע עפ"י מה שכתב הריטב"א שעד"ז רוצים לפרש שיטת הסמ"ע בגמ' כאן, דאיירי בפשטות ששניהם היו שוגגים ובכל התורה הי' צ"ל דהשליח חייב כיון דהוה בטעות וכאן חייב המשלח דזה גופא החידוש בדין מעילה.

אמנם תירוץ זה מלבד שדבר זה לכאורה לא מסתבר לומר שלשיטת הסמ"ע בכל התורה כולה אם שניהם שוגגים אז לא נאמר שיש שלד"ע (והריטב"א הרי לא דיבר על הסמ"ע מלבד זה שהריטב"א עצמו צריך ביאור) כי בפשטות זה ידוע שיש שלש שיטות שהם השיטות היחידים שסוברים שבכל התורה אפי' כששניהם שוגגים אין שלד"ע (שזה עצמו חידוש גדול) שהם שיטת רש"י ושיטת הנימקוי יוסף ושיטת התוס' רי"ד והסמ"ע שסוברים שבזמן ששניהם שוגגים אין שלד"ע (ושם הקצות דיבר בכל התורה לא רק במעילה) ואם כנ"ל שהסמ"ע סובר שבזמן ששניהם שוגגים אין שלד"ע אז למה זה ראי' רק לרש"י הרי"ז גם להסמ"ע וא"כ רואים מהקצות וכך זה גם בפשטות כפי שידוע ששיטת הסמ"ע והתוס' הוא שבכל התורה אם שניהם שוגגים אמרינן יש שלד"ע (וע"ש בקצות באריכות ואכ"מ על אף שאפשר להפריך עצם הראי' של הקצות מ"מ ראי' למה שצריך לכאן יש בודאי).

הנה מלבד הנ"ל א"א לכאורה לבאר כך הפשט בעצם הענין כי א) הרי לפי"ז יוצא שכל החידוש במעילה הוא לא שיש שלד"ע כ"א שבמעילה יש שליח בטעות ודבר זה לא מסתבר כי בפשטות החידוש הוא שיש שליח לדבר עבירה ולא שיש שליח בטעות. ועוד טעם שלא מסתבר שהרי צריך לומר שאותו החידוש של מעילה הוא גם בשליחות יד וטביחה שהרי הגמ' שם משווה אותם יחד שני כתובים הבאים כאחד שאז יוצא לפי הנ"ל שבשליחות יד החידוש הוא גם שמדובר בשוגג ויש שליח בטעות וזה ודאי שלא יתכן לומר כן שהרי השליחות יד מדובר במזיד שאז אין טעות וא"כ מהו החידוש שם.

ועל אף שאי"צ להביא ראי' שבשליחות יד מדובר במזיד (ומה גם שתוס' הקשה רק על מעילה וזה שוגג ולא הקשה על שליחות יד שזה שוגג וע"כ כתב זה מזיד), מ"מ יש ראי' מפורש בסמ"ע שבשליחות יד מדובר מזיד, שהרי בשו"ע סימן רצ"ב סעיף ד' וסעי' ה' מובא הדין שיש שלד"ע בשליחות יד וע"ז אומר שם הסמ"ע בס"ק י' שמדובר בג'

אופנים וא' מהם כגון שלא ידע כלומר שזה שוגג ומביא שם הש"ך בס"ק ד' מה שמקשים על הסמ"ע שהרי זה ודאי שמה שמחדשים בגמ' שיש שלד"ע בשליחות יד הוא במזיד שהרי בשוגג ברי בכל התורה יש שלד"ע שלכן צריך ריבוי מיוחד בשליחות יד כי מדובר במזיד ולמה אומר הסמ"ע שמדובר בשוגג. ומחרץ שם הש"ך באריכות שלא כוונתו שבשוגג כי ודאי שמדובר במזיד ומה שאמר בשוגג כי רצה לבאר איזה ענין וכו' עיי"ש.

וגם שם רואים מפורש שלהסמ"ע החידוש בשליחות יד הוא שיש שליח לדבר עבירה ולא שיש שליח בטעות וממילא אותו החידוש הוא במעילה שהרי הגמ' כללה שני החידושים של מעילה ושליחות יד בחדא מחתא והיינו שזה שהי כתובים הבאים כאחד.

ועוד יותר אם תאמר שחידוש של מעילה אינו אותו החידוש של שליחות יד אז יהא קשה למה אומרת הגמ' שמעילה ושליחות יד זה שני כתובים הבאים כאחד הרי בכל אחד יש חידוש אחר, שהרי זה דומה למה טהמהרי"ט הקשה לפי מה שמסביר על הרמב"ם שאומר שבכל התורה אש"לד"ע חוץ ממעילה, והקשה הרי יש גם טביחה ושליחות יד, שטביחה ושליחות יד זה מהות אחר ממעילה וכו', וזה לא אותו החידוש, ולפ"ז הקשה א"כ למה זה שני כתובים הבאים כאחד וכו', ולכן ע"כ צ"ל שמעילה זה אותו החידוש של שליחות יד, וא"כ שליחות יד הוא במזיד אז א"א לומר שהחידוש הוא שיש שליח בטעות.

ועוד קשה לפי הנ"ל, אם החידוש הוא שיש שליח בטעות, א"כ אין רצתה הגמ' לומר דנילף ממעילה למ"ד ששני כתובים הבאים כאחד מלמדים שיש שליח בטעות, הרי לא מסתבר ללמוד ממעילה, כי הנה הגמ' בדף מב ע"ב אומרת ששליח בטעות יכול לומר לתקון שדרתיך ולא לעוותי, רק שבמעילה יש חידוש מיוחד שהתורה עשתה שיש שליח בטעות, שזה באמת חידוש, וא"כ אין לך בו אלא חידוש. (אך אין זו קושיא חזקה כ"כ).

ובאמת לפי הפנ"י שמבאר ומוכיח שבמעילה בכלל אי"צ דין שליחות שלכן הקשה מהי קושיית הגמ', בודאי י"א"א לומר מה שהנ"ל רצו לפרש שהייתי חושב שבמעילה אין שליח כי זה בטעות, שהרי במעילה אי"צ דין שליחות (וא"כ מה ההו"א בגמ' שאין שליח בטעות עד הקמ"ל שיש שליח בטעות) הרי אי"צ דין שליחות ואי"צ שהמשלח יעשה חלות שליחות לשליח עד כדי כך שהייתי חושב שאם זה טעות יכול המשלח לחזור ולומר לתקון שלחתיך ולא לעוות, שהרי אם לא צריך דין שליחות אז אם המשלח גרם ששליח יעשה אז בזה לבד המשלח חייב, אפי' שזה טעות, כי למעשה שליח

עשה מחמת משלח שזהו הפי' שבמעילה אי"צ דין שליחות שאם כן צריך אז באמת צריך השליח להגיע לחלות של משלח ומשלח יכול לחזור בו.

רק שלכאור' אפשר לתרץ, שבההו"א חשבה הגמ' שבמעילה צריך דין שליחות, ובהתירוץ חידשה הא גופא שבמעילה אי"צ דין שליחות שלכן גם בטעות יש שליח.

אמנם מלבד זה שא"א לומר כן שזה התכוין הפנ"י כי הפנ"י למד כבר בקושיא שבמעילה אי"צ דין שליחות שלכן הקשה הפנ"י מהי קושיא הגמ', הנה מלבד זה, צריך להבין שא"כ מהו החידוש של הגמ' גבי שליחות יד שהרי אם נאמר שכל הטעם שמועיל שליח בטעות גבי מעילה הוא מחמת שבמעילה אי"צ דין שליחות והרי צ"ל שבשליחות יד החידוש הוא גם שיש שליח בטעות (וכנ"ל שצ"ל אותו החידוש) והרי בשליחות יד בפשטות כן צריך דין שליחות וא"כ איך יתכן שליח בטעות ועד"ז הוא בטביחה.

אבל אם כבר הגענו לפירוש הפנ"י אפשר לפרש את הסמ"ע עפ"י הפנ"י עד כמו שהמערכת ביארה את הסמ"ע עפ"י שיטת הריטב"א, ורק באופן אחר וגם לא כמו שהפנ"י התכוין כ"א בשיטת הפנ"י והיינו שבהו"א למדה הגמ' שבמעילה צריך דין שליחות ולא יתכן שליח בטעות ולכן שאלה איך יש שליח במעילה שזה שוגג שהרי בשוגג זה טעות וע"ז תירצה שבמעילה אי"צ דין שליחות שאז יתכן שליח בטעות ואותו החידוש הוא גם בשליחות יד והיינו שבשליחות יד אם הי' שוגג יש שליח בטעות.

ואם תקשה הרי בשליחות יד לכאור' צריך דין שליחות ע"ז הביאור שזה לא כ"כ נכון כי הקצות בסימן רצ"ב מביא קושיא המהרי"ט על הרמב"ם בה' מעילה פ"ז ה"ב ששם מבאר המהרי"ט שבשליחות יד אי"צ דין שליחות ועד"ז בטביחה ומכירה, ואז אתי שפיר הנ"ל, ומה שכתב המהרי"ט שם שבמעילה כן צריך דין שליחות והרי לפי הפנ"י במעילה אי"צ דין שליחות כבר הקשה שם הקצות וביאר את זה ויש להאריך בזה ואכ"מ.

(להעיר שתירוץ זה הוא ע"ד שהמערכת תירצה ויש ע"ז כל הקושיות שיש על ביאור המערכת רק שתירוץ זה הוא באופן אחר, אבל באמת רוב הקושיות ישארו, זאת אומרת שתירוץ זה אינו עדיף ממה שתירצה המערכת על הסמ"ע לפי שיטת הריטב"א רק שלפי תירוץ זה יורד הדוחק מהפנ"י אבל שאר הקושיות ישארו בתקפן.)

ובאמת שיטת הסמ"ע קשה מאד בביאור הגמ' וכבר קדמונים שאלו עליו ונשארו בצ"ע ולהעיר שהמקנה מדבר גם על הסמ"ע, ויש להאריך בכל הנ"ל.

יוסף יצחק מ. טייכטל
תות"ל - כפ"ח

ש ו ר ת

(1)

טז. לעיל בגליון נז כתבתי שיש בידינו הנהיית אדמו"ר האמצעי מדרושי אדה"ז מהשנים תקס"ב-תקס"ט - מסודרים על סדר השנה.

ומ"מ אין זה סדרה אחת של דרושים על סדר השנה; ולדוגמא, בדרושי שנת תקס"ז ישנם שלש סדרות מיוחדות של דרושים המסודרים על סדר השנה:

(א) דרושים שנאמרו ברבים על פרשיות השבוע. נמצאים כולם בכתי"ק 1196 - מתחלחו עד דף סו.

(ב) ביאורי הזהר, שעליהם כותב אדמו"ר האמצעי בהקדמתו לס' ביאורי הזהר "אשר שמענו מפי רוח קדשו ז"ל בכל ליל שבת ושבת". נמצאים בכתי"ק הנ"ל דף סט ואילך.

(ג) באורי התפלה, שעליהם כותב אדמו"ר האמצעי בהקדמתו לסידור "נאמריק באמירה נעימה לרבי" ... ובפרט ... בכל שבת אלינו בניו ביחידות ולקצת יחידי סגולה עמנו". נמצאים בכתי"ק 1025 דפים קנ-קצו, בכותרת: "פירוש המלות בתפלה".

בכתי"ק 1066, שכתבנו בגליונות הקידמים שהם, כנראה, דרושי תקס"ז בכתי"ק הר"מ באדה"ז, שם באים כל הדרושים בסדרה אחת, ומשולבים בה דרושי פ' השבוע, באורי הזהר ופירוש המלות בתפלה.

גם בט' תקס"ז הנדפס הדפיסו את כל הדרושים בסדרה אחת, אבל:

(א) כל הדרושים של 'פירוש המלות בתפלה' הנ"ל נרשמו בפר' שמות; וכבר נת"ל בגליונות הקודמים שבדרוש א' מהם מפורש (בכתי"ק 1066) שהוא מפר' ויגש (ד"ה השמים מספריט), בא' מהם מפורש (כת"ק 1025) שהוא מפר' ואתחנן (ד"ה נשמח) ועוד.

(ב) גם בביאורי הזהר לא נרשם בכמה דרושים מהם נאמרו, ויש ללמוד את תאריך אמירתן מסדר הדרושים וכיו"ב, וכבר נזכר בגליונות הקידמים שכונ"כ דרושים נדפסו ונרשמו שלא במקומם.

הרב שלום דובער לויין
ברוקלין נ.י.

י.ז. בנוגע למאמרי אדה"ז, תקס"ו-ז, יש להעיר:

(א) במפתח המאמרים דשנת תקס"ו (שנדפס בתחלת ספר מאמרי אדה"ז - תקס"ו) חסר מאמר והוא: ענין שלא נזכר שום שם במגילה, נזכר ברשימת דרושי פורים בגוכתי"ק, הרשימה נדפסה בסוף היוספה לאוה"ת מגלת אסתר (תשל"ד).

(ב) שם, על המאמר וקבל היהודים, מעיר בעהרה 14 "נזכר באוה"ת כי תצא ע' תחקנ"ב" הנה שם נזכר דרוש אחר והוא ביאור (שני) ע"פ וקבל היהודים, ונזכר גם ברשימה הנ"ל ובהערה שם מציין לאוה"ת הנ"ל.

(ג) במפתח המאמרים דשנת תקס"ז (שנדפס בתחלת ספר מאמרי אדה"ז - תקס"ז), על הביאור דויקהל משה, מעיר בהערה 44 "נזכר באוה"ת וישב ע' 530 חפשתי ולא מצאתי שנזכר שם מאמר זה. והוא ממשיך שם "ובבוך ויט שכמו - ביחאויסקי (נדפס באוה"ת ויקהל ע' ב'צ"ה) באוה"ת שם לא נזכר מאמר זה אלא נמצא שם (ואילך) קטעים ממאמר זה (בתוספת הגהות מהצ"צ - הבאות בין חצאי עיגול).

(ד) שם, מציין בין ש"פ תצוה לש"פ כי תשא מאמר ד"ה אם ישים אליו לבו, ומעיר ע"ז בהערה *40 "נזכר בהוספה לאוה"ת מגלת אסתר ע' נא (הוא הרשימה הנ"ל), ויקרא-ג ע' תשמ"ב", בהמקומות הנ"ל נזכר שהוא מאמר משנת תקס"ו ולא משנת תקס"ז.

(ה) בסוף ספר מאמרי אדה"ז - תקס"ז, נדפס ביאור בענין ונערים ממשטה נגינתם, ולא צויין מאיזה בוך נדפסה, מהעתקה או מגוכתי"ק.

יוסף יצחק איידעלמאן
תות"ל - 885

יח. בסוף קונטרס חנוך לנער (הוצאה שני) עמוד 57 מובא כמה נוסחאות אודות מסע [כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע ל] יאלטא, והנה

(א) בספר פלח הרמוץ (ע"ס בראשית עמוד X) נדפס הסכמה מבני כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע, אבל לא מכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, וי"ל שההסכמה נכתבה בשנת תרמ"ו ואז הי' ביאלטא.

(ב) והוא העיקר: בקובץ יגדי"ת נ.י. שנה שני' עמוד רכ"א נדפס מכתב כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע מגוכי"ק

יט

- עקב ה'תש"מ -

והתאריך הוא: יום ועש"ק ג' טבת, [תר]מ"ו, יאלטע.

דא"ג: על המקומות שהובאו בחנוון לנער שם, יש להוסיף: ספר השיחות ה'תש"ב ע' 20 ששם מובא שבי"ט כסלו תרמ"ו הי' ביאלטע.

א' מהתמימים

תות"ל - 885

ל ז כ ר ת

הילדה שרה תח"ל

נולדה ביום ט' מנחם אב ה'תש"מ

לאורך ימים ושנים טובות

* * *

נדפס ע"י הוריה

הרה"ת ר' אשר וזוגתו רבקה שיח"ל

ה כ ט